



## Systèmes de pensée en Afrique noire

10 | 1990  
Chefs et Rois sacrés

---

### De quelques paramètres de la souveraineté

*Parameters of Sovereignty*

Michel Izard

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/875>

DOI : 10.4000/span.875

ISSN : 2268-1558

#### Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1990

Pagination : 69-92

ISSN : 0294-7080

#### Référence électronique

Michel Izard, « De quelques paramètres de la souveraineté », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 10 | 1990, mis en ligne le 25 juin 2013, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/875> ; DOI : 10.4000/span.875

---

# DE QUELQUES PARAMETRES DE LA SOUVERAINETE

par

Michel Izard

Nous avons longuement insisté ailleurs sur l'existence de deux registres sémantiques de la souveraineté chez les Moose du Yatenga<sup>1</sup>. Le premier s'organise autour de la notion de *naam*, "pouvoir", le second autour de celle de *panga*, "force".

Le terme *naam* rend compte à la fois du concept et de sa réalisation: du "pouvoir" en général et de ses manifestations comme avatars institutionnels. Un *naam*, c'est un commandement ou une "chefferie", à quelque niveau hiérarchique qu'on l'envisage. Sans entrer dans le complexe détail des modalités de détention du *naam*, on distinguera trois types de "chefferie"<sup>2</sup>: 1) la chefferie "royale" (fonction souveraine); 2) les chefferies locales (fonctions de commandement); 3) les chefferies de cour (fonctions de service). Qui dit "chefferie" dit "chef"; le mot rendu par "chef", *naaba*, est dérivé directement de

---

<sup>1</sup> Le Yatenga (Yaad(ga) tenga, "pays de (Naaba) Yaad(ga)", du nom du fondateur de la dynastie en place depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle) est l'un des royaumes du Moogo (Burkina Faso), pays des Moose, sing. Mooga, dont la langue est le moore. Les thèmes évoqués dans cet article l'ont été dans plusieurs publications antérieures, notamment dans Izard, 1985.

<sup>2</sup> La tripartition proposée ici est à distinguer de celle qu'opère le pouvoir central parmi les détenteurs du *naam*, en distinguant les gens de cour ou *naa(ba) yiir(i) demba* ("gens de la maison du chef"), les "maîtres de la guerre" ou *tâ(po) sobnamba*, représentants des dynasties moose antérieures à celle du Yatenga et des plus anciennes couches de chefs du Yatenga, et les *nakombse*, membres du lignage royal du groupe de descendance dynastique du Yatenga.

*naam*, puisqu'il en est le pluriel (le pluriel de *naam*, *nanamba* ou *nanamse*, a donc valeur de double pluriel de *naam*). Tout détenteur d'un *naam* est un *naaba*; formellement, la réciproque est vraie - tout *naaba* est le détenteur d'un *naam* -, même si, pratiquement, l'usage du mot *naaba* dépasse largement le cadre de la détention d'un *naam* pour pointer le statut, même occasionnel, de quelqu'un qui est le premier, qui est "devant", qui, dans le sens le plus trivial du terme, "commande". Le mode de construction du vocabulaire de la titulature fondée sur la détention d'un *naam* associe le mot *naaba* et le *naam* particulier en cause. A la tripartition des formes de *naam* donnée ci-dessus correspond ainsi une répartition comparable des chefs, parmi lesquels on distinguera donc: 1) le chef du Yatenga ou *Yatenga naaba*, c'est à dire le roi; 2) les chefs des unités locales de commandement<sup>3</sup>: ainsi, le chef de l'unité de commandement de Gursi porte-t-il le titre de *Gursi naaba*, etc.; 3) les premiers des "chefs" de cour, dont les titres associent le terme *naaba* à un mot qui évoque la nature de la fonction de cour correspondante: le *togo naaba*, "chef de la parole", est le héraut du roi, le *balum naaba*, "chef de la salutation", est le responsable de la vie du palais, le *weranga naaba*, "chef de l'aire aux chevaux", a sous ses ordres les palefreniers royaux, etc. Les deux premiers types de détention du *naam* renvoient à deux modes d'appréhension de l'espace de souveraineté: le territoire comme tout (le Yatenga) et comme ensemble de ses parties constituantes (les unités de commandement). Le tout n'est pas équivalent à la somme des parties. En effet, l'espace du royaume est le support de deux trames de divisions territoriales dont les frontières intérieures ne coïncident pas et dont une seule sature cet espace. Le premier de ces deux systèmes est celui qui subdivise l'espace entier du royaume en ce que par commodité nous appelons des "unités de maîtrise de la terre", qui

---

<sup>3</sup> L'emploi sans précaution du mot français "village" pour traduire le moore *tenga* (cf. ci-dessous, n. 4) peut conduire à de fâcheuses confusions dès qu'il s'agit d'envisager le mode de découpage du territoire du royaume permettant de rendre compte autant de l'assise territoriale du pouvoir des chefs que de l'autorité des maîtres de la terre: nous parlons respectivement d'"unité de commandement" et d'"unité de maîtrise de la terre".

sont autant d'obédiences relevant de la maîtrise matérielle et spirituelle du sol par des lignages fondateurs de villages appartenant en principe à la couche réputée autochone de la population, celle des "gens de la terre" (*teng demba*) ou "fils de la terre" (*teng biise*), en place dans le pays à l'arrivée des conquérants moose. Il n'est aucune partie de l'espace du royaume qui ne relève d'une unité de maîtrise de la terre, chacune d'entre elles étant marquée par la présence: d'un quartier fondateur de village, d'un autel de la terre (*tenga*) et d'un "maître de la terre" (*teng(a) soba*)<sup>1</sup>, doyen du quartier fondateur et sacrificateur sur l'autel de la terre. Le second des deux systèmes évoqués ci-dessus est celui des "unités de commandement", qui relèvent du pouvoir mooga et qui ont à leur tête un "chef" (*naaba*) ou plus précisément un "chef de village" (*teng naaba*), le terme *tenga* ayant par métonymie - passage du sol à la population qui l'occupe -, le sens de "village". Le système des unités de commandement ne sature pas l'espace du royaume: en d'autres termes, si tous les villages ont en principe un maître de la terre, tous n'ont pas un chef, de telle sorte qu'il y a plusieurs dizaines de villages qui sont "commandés" par un maître de la terre, qui n'entretient aucun lien institutionnel, de quelque nature qu'il soit, avec le pouvoir royal, auquel sont par contre strictement inféodés les chefs locaux. La bipartition de la société du royaume (à laquelle n'appartiennent pas les Peuls qui vivent sur le territoire du royaume) entre "gens du pouvoir" (les descendants des conquérants moose) et "gens de la terre" (les autochtones) correspond à l'existence de deux régimes d'autorité, le premier qui concerne les hommes, le second qui concerne la terre. L'une des plus fondamentales fonctions du roi est d'être le garant de "l'alliance" entre le pouvoir et la terre.

---

<sup>1</sup> Le mot *tenga* désigne la "terre", à la fois comme instance ordonnatrice de la fertilité du sol et de l'intégrité du groupe et comme personnalisation de cette instance (*Napaaga Tenga*); également (au plur. *têse*, comme au sing.), l'autel sur lequel on sacrifie à la terre, l'officiant étant le *tengsoba*; enfin l'unité territoriale correspondant à l'obéissance d'un *tengsoba* et par extension l'unité d'habitat et de population qui l'occupe: en ce sens, *tenga* peut être rendu dans le langage courant par "village".

Que dans le contexte du vocabulaire de la souveraineté, *naam* - "pouvoir" - fasse système avec *panga* - "force" - est admirablement exprimé par l'énoncé: "le pouvoir reçoit, la force prend". Les deux notions rendent compte de deux aspects de toute souveraineté: qu'elle se donne pour/se manifeste comme à la fois productrice de violence ("quand la force suit le chemin, le bon droit coupe à travers la brousse") et inductrice d'un consensus ("c'est le sujet qui fait le chef"). Le souverain est à la fois *naaba*, "chef", et *pang(a) soba*, "maître de la force". Dans *pangsoba* (comme dans *tengsoba*, cf. ci-dessus), le substantif *soba*, "celui qui détient", "celui qui a la maîtrise de", est construit sur le verbe *so*, dont est également dérivé le substantif *solem*, qu'on ne peut se contenter de traduire, comme on l'a fait trop souvent, par "commandement", au sens territorial du terme, alors que sa signification est beaucoup plus large, en référence précisément à la signification de *so*: le *solem* de quelqu'un, c'est ce qui est sous son autorité, sous son contrôle, c'est ce qu'il détient, ce dont il a la maîtrise. La dualité de la souveraineté ainsi mise en évidence retentit sur la distinction entre chefs locaux et chefs de cour. Les chefs locaux sont et sont seulement des "chefs", voués à la détention du *naam* sous la forme d'un *naam* particulier. Les chefs de cour ne sont pas envisagés comme des "chefs" au sens premier du terme, mais, à la fois, comme des "gens de la force" (*pâs(e) demba*, expression dans laquelle le pluriel de *panga*, *pâse*, introduit une nuance de respect et de crainte) et comme des "personnes dignes d'estime" (*neba somba*, plur. de *neda soma*, contracté en *nesomba*, dont le sing. propre est *nesomde*): on retrouve à ce niveau institutionnel la double détermination de la violence et du consensus.

Il s'agit maintenant d'établir comment les positions de *naaba* et de *pangsoba* font système avec celle de *rima*, à laquelle correspond par excellence la figure du souverain. Le mot *rima* a pour radical le verbe *ri*, qui désigne l'action d'absorber un aliment qui ne se mâche pas, ce qui renvoie à la fois - et de manière connexe - à la croyance générale en l'existence d'une séquence secrète du rituel d'acquisition du statut de *rima* consistant en l'absorption d'un breuvage dont il est

au moins dit qu'on y a plongé le second des regalia du Yatenga<sup>5</sup>, le *naam tiido*, et à l'usage métaphorique du verbe *ri* en place de "commander". Sur *ri* sont formés *rita*, "celui qui règne", que l'on retrouve dans des constructions comme *naa(ba) rita* et *ku(m) rita* (cf. ci-dessous), et *ringu*, "royaume". Ce même verbe entre en composition avec *naam* dans *rinaam*, qui désigne à la fois le pouvoir du roi et la royauté. Tout nouveau chef, y compris le "chef" du Yatenga, une fois qu'il a été choisi par l'instance politique ad hoc, acquiert le titre de *naaba* après avoir été intronisé. La cérémonie d'intronisation est identique pour tous les chefs, à ceci près qu'alors que c'est le souverain qui préside à l'intronisation des chefs locaux et des chefs de cour, c'est le premier des chefs de cour qui préside à celle du souverain. Le souverain est donc d'abord "chef" (*naaba*); une seconde intronisation va le faire "roi" (*rima*); par contre, l'acquisition du titre de *pangsoba* n'est pas expressément ratifiée par quelque manifestation que ce soit: la seule chose que l'on puisse dire à cet égard, c'est qu'au moment où le roi devient *rima*, il dispose ipso facto de la pleine maîtrise de la "force". Dès lors, deux hypothèses distinctes et partiellement exclusives l'une de l'autre peuvent être introduites. La première serait que l'acquisition ritualisée du statut de *rima* et celle, apparemment non ritualisée, du statut de *pangsoba*, sont une seule et même chose. La seconde serait que le futur *rima* acquiert la maîtrise de la force avant d'être intronisé *rima*, de telle manière que cette acquisition serait une condition nécessaire et suffisante d'accession au statut de *rima*. Nous tenterons ici de valider la seconde hypothèse, c'est-à-dire de montrer que la "force" - *panga* - intervient dans le processus de passage du statut royal initial au statut royal final comme élément médiateur entre le "pouvoir" au sens général du terme - *naam* - et le "pouvoir royal" - *rinaam* -.

---

<sup>5</sup> À la royauté du Yatenga sont associés trois regalia majeurs, qui sont, par ordre d'importance: le naam wubri, le naam tiido et le naam gango; les deux premiers sont des emblèmes permanents de la dynastie régnante, le troisième est renouvelé à chaque intronisation de rima. Le naam wubri, du nom du fondateur de la dynastie régnante de Wogdgo (Ouagadougou), Naaba Wubri, est un objet qui n'est jamais présenté en public, au contraire du naam tiido (on ne peut mieux traduire tiido que par "chose").

Le sacre (l'intronisation du *rîma*) est la manifestation culminante d'un voyage qui conduit le souverain de la localité royale où résidait son prédécesseur (et où il a été intronisé *naaba*) à celle où il a choisi de résider<sup>6</sup>, en passant par la localité résidentielle du fondateur de la dynastie, Tangazugu', où se déroule la cérémonie qui transforme le *naaba* en *rîma*. L'ensemble de ce périple est appelé *ringu*, mot dont on vient de voir qu'il signifie "royaume". Le *ringu* comprend deux parties. La première, qui conduit le roi de la localité royale où il a été nommé à Tangazugu, revêt un double aspect: 1) par le moyen d'une suite de sacrifices qui sont effectués sur des autels de la terre des localités royales, actuelles et anciennes, qui constituent le "domaine royal"<sup>8</sup>, le nouveau roi renouvelle l'alliance du pouvoir et de la terre; 2) dans le même temps, d'étape en étape, il acquiert toute une série de signes de souveraineté: interdits alimentaires, ustensiles individuels, premier cheval cérémoniel, porteurs de regalia, etc. Le roi arrive à Tangazugu en situation de pouvoir être intronisé *rîma*. Au départ de Tangazugu commence la seconde partie du *ringu*, qui fait systématiquement contraste avec la première: le futur roi en quête de l'onction de la terre est devenu pleinement roi, celui qui, pendant la première partie de son voyage, a "donné" (des cadeaux en nature, des femmes, dont les destinataires sont principalement les maîtres de

---

<sup>6</sup> Le Yatenga n'a pas de capitale: en principe, un roi peut résider où bon lui semble, à quelques impossibilités ou interdictions près. En fait, le développement du service royal, à compter du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, a entraîné la création de localités royales. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on comptait quatre résidences royales ou *naa(ba) tèse*, sing. *naa tenga*, "village du chef", les anciennes résidences royales ayant statut de *kiims(e) tèse*, sing. *kiims tenga*, "village des ancêtres". Depuis 1892, tous les rois ont résidé dans un seul des quatre *natèse* (plur. de *naatenga*) résidentiels, Waiguyo (Ouahigouya).

<sup>7</sup> Le fondateur de la dynastie actuelle du Yatenga, Naaba Yaadga, a d'abord résidé près du village de Gursi, dans le sud-ouest du Yatenga actuel, au lieu dit Tangazugu, le "sommet de la colline", aujourd'hui importante fraction du commandement local de Gursi. C'est à Tangazugu qu'a lieu le sacre, les principales manifestations se déroulant autour de la "pierre du pouvoir" (*naam kugri*) et sur le seuil occidental de l'ancienne demeure de Naaba Yaadga, le Yikeemde (*yii(ri) keemde*, "vieille maison").

<sup>8</sup> Par "domaine royal", expression que les Moose rendent par *naa(ba) solem*, nous entendons l'ensemble des localités relevant directement de l'autorité du roi: *naatèse* et *kiimstèse* (cf. ci-dessus, n. 6) en font notamment partie.

la terre ordonnateurs des sacrifices faits sur les autels de la terre), commence à "recevoir"; c'est au cours de cette seconde partie que le roi honore la mémoire de ses ancêtres par des sacrifices effectués sur les tombes du cimetière royal<sup>9</sup> et, au même endroit, reçoit l'hommage des membres de la branche du lignage royal à laquelle il appartient<sup>10</sup> et celui de tous les dignitaires moose du royaume. A suivre notre hypothèse, ce serait pendant la première partie du *ringu* que le futur *rima* se rendrait progressivement maître de la "force", par la médiation de la "terre" (*tenga*, personnifiée en Napaaga Tenga, où *naa(ba)* *paaga* signifie "épouse de chef"). Le pouvoir et la terre fondent ensemble la légitimité du pouvoir du roi, que valident à la fois l'ancestralité du pouvoir - la suite des rois - et l'autochtonie liée au monde de la terre, et ce serait par l'instauration de sa relation à la terre que le "pouvoir" deviendrait "force".

Le souverain, en tant que *naaba*, dispose d'un pouvoir dont ni la légitimité ni la suprématie n'est contestable: on rappellera sur ce point que le plus fameux des rois du Yatenga, Naaba Kango (1757-1787), n'a pas fait le *ringu*. Le passage du statut de *naaba* à celui de *rima* transforme cependant radicalement le statut du souverain. De cette mutation, on donnera les trois principales conséquences. La première est qu'à sa mort, le roi-*rima* est enterré dans le cimetière royal, ce qui vaut intégration à l'ancestralité dynastique et assurance pour

---

<sup>9</sup> Le *naa(ba)* *yaado* est le cimetière (*yaado*, "tombes", sing. *yaogo*) des *rimnanmba* depuis la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle; il est situé près du village de Somnyaa, ancienne résidence royale, où a lieu, au cours de la deuxième phase du *ringu* une grande salutation du roi (*naa(ba)* *pusum*).

<sup>10</sup> La généalogie du groupe de descendance dynastique du Yatenga est stratifiée en branches constituées par les descendants, génération après génération, des rois en situation d'aîné sur la généalogie dynastique: il suit qu'un roi fils aîné et son fils aîné n'appartiennent pas à la même branche, puisque chacun d'eux est à l'origine d'une branche, identifiée par son nom. Les cinq dernières branches constituent le lignage royal; la formation d'une nouvelle branche entraîne automatiquement la sortie du lignage royal de la branche la plus ancienne. Tous les Moose, ou membres du *Moos(e)* *buudu* (cf. note 12), ont le statut de *nakombse*, c'est-à-dire de descendants de chefs qui ne sont pas devenus chefs, mais, du point de vue du pouvoir central, dans chaque royaume, ne sont considérés comme des *nakombse* que les membres du lignage royal, qui constituent donc une aristocratie de sang, les autres Moose étant, dans cette même perspective, des gens du commun, *zemba* ou *talse*.



"l'ancêtre" (*kiima*) qu'est devenu le roi défunt d'être honoré chaque année, à l'occasion des fêtes royales qui ouvrent la nouvelle année. La seconde est que les fils du roi-*rima* peuvent prétendre au trône, ce qui n'est pas le cas pour les fils d'un roi seulement demeuré *naaba*. La généalogie dynastique, dont la stratification en branches commande le processus mécanique de sortie des membres du lignage royal génération après génération, est uniquement une généalogie de *rimnamba* (plur. de *rima*). Cette règle de transmission du pouvoir royal propose une formulation restrictive de l'une des deux règles générales qui commandent les modalités de transmission du pouvoir chez les Moose: celle en vertu de laquelle il faut être fils de chef pour pouvoir devenir chef<sup>11</sup>. La troisième réside en une sacralisation de la personne royale, qui se manifeste principalement par l'observance de nombreuses prescriptions et interdits dont l'effet est d'occulter pour le plus grand nombre tout ce qui, dans la vie quotidienne du souverain, relève de déterminations d'ordre intime: il s'agit de masquer la personne par le personnage. Bien que notre propos ne soit pas de traiter de ce problème, il convient d'insister sur le fait que cette sacralisation n'est nullement un confinement dans une sorte de ritualisation généralisée: on ne doit pas oublier que le roi est un "chef" et le "maître de la force".

L'opération qui consiste à passer de la trame d'ensemble de l'univers généalogique de la royauté à une généalogie dynastique ne prenant en compte que les seuls *rimnamba* introduit de la discontinuité là où l'idéologie mooga conçoit une continuité par delà le moment de l'irruption du *naam* dans l'histoire, qui procède d'une coupure. Les Moose se donnent pour instance créatrice et ordonnatrice du monde une divinité masculine, de nature céleste, personnifiée sous le nom de Naaba Wende, de sorte que ce dieu est d'emblée envisagée comme un "chef", dont l'"épouse" est Napaaga Tenga, la terre comme support

---

<sup>11</sup> Chez les Moose, la transmission du pouvoir obéit généralement à deux règles, qui ne surdéterminent pas l'identité du successeur d'un chef: 1) il faut être fils de chef pour être candidat à la chefferie; 2) le pouvoir passe d'ainé à cadet: de "frère aîné" en "frère cadet", de "père" en "fils".

de sacralité. Naaba Wende dispose par principe d'un *naam* dont procèdent tous les autres *naam*: le *Wend(e) naam* ou *wendnaam*. Il y a solution de continuité entre le *wendnaam* divin et le *naam* humain, ce qui n'est que le rappel de la transcendance de la figure divine. Par contre, le *naam* humain, véhiculé par une transmission agnatique, est substantiellement identique à quelque niveau d'exercice du pouvoir qu'on l'envisage. Le *naam* comme pouvoir en général existe indépendamment des formes de son instauration pratique, qui relèvent seules d'un discours hiérarchique. Ce caractère du *naam* d'être étranger à quelque accumulation ou déperdition que ce soit a sa traduction rituelle dans l'unicité de forme des intronisations à la fonction de *naaba* et, plus simplement, dans l'usage général du titre même de *naaba*.

Tout se passe donc comme si la nécessité institutionnelle de créer au coeur du monde du pouvoir un statut qui soit radicalement autre que celui de *naaba* ait entraîné la nécessité congrue d'opérer une rupture rituelle totale entre les accessions aux statuts de *naaba* et de *rima*, le second des deux étant d'abord radicalement autre que le premier plutôt que supérieur à lui. La distinction entre les statuts de *naaba* et de *rima* ne nous semble pas seulement avoir pour effet de circonscrire le monde des rois au sein de celui des chefs, lui-même pris dans le système récurrent d'inclusions qui conduit, pour un royaume donné, du lignage royal à la généalogie d'ensemble du Moogo<sup>12</sup>. Elle nous paraît en outre surdéterminer le caractère irréductiblement singulier du roi en ouvrant et en fermant son règne par des rituels qui nous rappellent que la solution de continuité entre deux règnes successifs doit être réduite, sans que cet aspect de la mise en oeuvre de ces rituels en épuise la signification.

\*

---

<sup>12</sup> Tous les Moose sont censés être les descendants en ligne agnatique d'un ancêtre unique; toutes les généalogies dynastiques du Moogo, anciennes et actuelles, royales, régionales et locales, s'inscrivent sur la généalogie du groupe de descendance maximal de l'ancêtre fondateur, le Moos buudu, où buudu a le sens de patri-groupe de descendance.

Considérons le Yatenga *naaba* au terme du *ringu*: il est *naaba*, *pangsoba* et *rima*, l'emphase institutionnelle et rituelle mise sur ce dernier statut indiquant bien que c'est en tant que *rima* que le souverain totalise les déterminations qui le définissent. Celles-ci n'épuisent cependant pas la "composition" de la personne royale, qui est d'abord une personne humaine (*neda*) comme les autres. A sa mort, cette personne humaine libère un ancêtre (*kiima*) que rien ne distingue de l'ancêtre d'un individu ordinaire, et, dans les funérailles royales, nous ne trouvons aucun élément qui donnerait à l'ancestralité royale quelque spécificité que ce soit, si l'on réserve la question de la vigilance rituelle qui en préserve la pérennité et, si l'on peut dire, la prospérité. Pour ce qui concerne la personne vivante du roi, le diagnostic par les rituels est tout autant négatif: les relations que le roi établit avec ses ancêtres propres ne se distinguent en rien de celles qu'établit n'importe quel homme. Force est de conclure qu'il n'existe pas d'articulation substantielle entre la personne humaine du roi et la personne royale en sa triple détermination.

La personne humaine en général est "produite" par une partition de la substance ancestrale qui est opérée par les "génies" de la brousse (*kinkirse*)<sup>13</sup>. En analysant la double relation: du pouvoir à l'autochtonie, d'une part, du pouvoir à l'ancestralité, d'autre part, nous avons montré que ces trois éléments:

*pouvoir/autochtonie/ancestralité*

formaient une triade qui faisait sémantiquement trame pour d'autres configurations ternaires, notamment:

*personne/génie/ancêtre*

et

*identité/étendue/durée.*

C'est en référence à ce résultat que nous allons examiner le mode de relation pouvant exister entre les déterminations *naaba*, *pangsoba* et *rima*. Notre hypothèse première, dans ce contexte, est que les

---

<sup>13</sup> Cf. notamment Izard, 1983 et 1986.

paires *naaba/pangsoba* et *naam/panga* peuvent être transcrites en la métaphore d'une double valence royale. Si tel était le cas, le statut de *rima* serait bien une totalisation et formerait à cet égard, avec les statuts de *naaba* et de *pangsoba* une triade homologue de celles qui ont été évoquées ci-dessus.

Pour qu'il y ait dualité, il faut et il suffit, nous semble-t-il, que les deux éléments liés par la supposée relation duelle soient impliqués dans des processus dont la déconstruction produise deux séries comparables d'éléments secondaires s'opposant terme à terme. Le rappel de la succession des événements qui prennent place entre l'annonce de la mort du roi<sup>14</sup> et la nomination de son successeur nous donne matière à poursuivre l'analyse dans le sens qui a été indiqué ci-dessus.

Les deux moments qui bornent la période de transition entre deux règnes successifs déterminent une durée de quatorze jours, qui est divisée en deux grandes séquences ayant chacune une durée de sept jours. Les sept premiers jours sont consacrés à la célébration des funérailles royales, le septième jour étant celui de l'inhumation dans le cimetière royal. Pendant cette première semaine - généralement d'un samedi à un vendredi -, le roi défunt est censé continuer de régner: la salutation quotidienne au roi des quatre premiers dignitaires de la cour a lieu devant l'entrée de la chambre où repose le cadavre du roi. Dans le même temps, le palais et la localité résidentielle vivent sous la menace permanente d'exactions perpétrées par les captifs royaux, qui sont par excellence des "gens de la force". Tout se passe donc comme si le *naam* et le *panga* se survivaient à eux-mêmes, respectivement par le simulacre de la salutation au roi et par l'irruption d'une violence sans contrôle, qui se manifeste par le pillage des habitations des épouses royales et des éventaires du marché. Entre le "pouvoir" et la "force", il n'y a pas équilibre, mais au contraire déséquilibre, au profit de la force. Au début de la seconde semaine, trois événe-

---

<sup>14</sup> Les Moose utilisent la semaine arabe de sept jours. La mort du roi prend effet à compter de son annonce officielle, dont le jour est choisi en fonction de la vocation exclusive de certains jours de la semaine à servir de cadre à tel ou tel type de manifestation.

ments majeurs ont lieu, dont deux seront d'abord examinés: les nominations de la *naapoko* et du *kurita*.

Chez les Moose, à la mort d'un chef, l'intérim du pouvoir est assuré par l'aînée des filles du défunt, qui porte le titre de *naa(ba) poko*, "chef-femme". La *naapoko*, qui est généralement une femme d'un certain âge, quitte sa demeure pour celle de son père: pendant toute la durée de son maintien en fonction, son mari ne doit pas la voir. La *naapoko* prend la place de son père; elle en porte les vêtements, en imite les intonations et la démarche et agit à sa place, elle "est" son père. Cette règle générale s'applique à la fonction royale; à cet égard, la *naapoko* royale ne se distingue en rien d'une *naapoko* ordinaire, à ceci près que la fille aînée du roi défunt ne reste en fonction que sept jours, sauf incident, alors que dans les villages, la durée de l'intérim n'est pas déterminée par la tradition, mais par le contexte dans lequel s'inscrit le règlement politique de la succession. Il est clair que la *naapoko* intervient comme doublure du *naaba*: ceci est vrai en général et donc pour la *naapoko* royale, qui est une doublure du roi-*naaba*. Tout aussi clairement, l'intérim de la *naapoko*, qui se termine au moment où est nommé le successeur du chef ou du roi défunt, permet de souder l'une avec l'autre deux périodes de commandement local ou royal, et donc d'inverser en une continuité la discontinuité dans la détention du *naam* introduite par la mort d'un chef ou du roi. Considérons seulement le cas du pouvoir royal. La suite: ancien règne effectif (a) / prolongement post mortem du règne (sept jours) (b) / intérim de la *naapoko* (sept jours) (c) / nouveau règne (d) se réduit à l'ajointement: ancien règne (a + b + c) / nouveau règne (d). Ce qui est en cause ici, c'est, à l'évidence, le principe de la continuité du *naam*. Comme on l'a vu à propos de la généalogie dynastique, qui ne retient que les *rimnamba*, le réseau de la transmission du *naam* fait trame pour l'irruption singulière du *rinaam*. Cette continuité du *naam* s'inscrit dans l'espace comme immobilité; la *naapoko* est un personnage qui vit dans l'enceinte du palais royal, là où son père a vécu; la théâtralité de l'exercice de sa fonction n'exige aucun déplacement.

Avant cette journée, on a choisi parmi les plus jeunes fils du roi défunt - donc parmi ceux qui, en raison de leur rang de naissance, n'auraient aucune chance d'être personnellement concernés par les futures compétitions pour le trône -, celui qui va jouer pendant toute la durée du règne à venir le rôle d'une doublure post mortem de l'ancien roi: son *kurita*. Le terme *kurita* est construit sur le modèle de *naarita*, qui désigne le souverain - ou tout chef - en place, *rita* étant, comme on l'a vu, un dérivé du verbe *ri*. Le *naarita*, c'est le "roi (vivant) régnant", tandis que le *kurita*, où *ku* vient du substantif *kum*, "cadavre", peut être rendu par "(roi) mort régnant". A l'intérieur de l'enceinte du palais, le *kurita* est revêtu de vêtements royaux et placé sur le premier cheval du roi, le *tulubere weefo*, dont il sera question plus loin. Le palais, ellipse de grand axe est-ouest, a deux ouvertures, l'une à l'est, l'autre à l'ouest. Chez les Moose, le parcours de la destinée humaine est métaphorisé en un cheminement sur un axe est-ouest: toute initialisation positive est un départ vers l'ouest; à l'inverse, le cheminement ouest-est est associé à la mort. Si le *kurita* venait à sortir du palais par la porte occidentale, il deviendrait ipso facto *rima*, du seul fait qu'il est monté sur le *tulubere weefo*, comme l'est devenu le *kurita* du fondateur de la dynastie, à une époque où la fonction allait au fils aîné du roi défunt: l'usurpateur est devenu roi sous le "nom de guerre" (*zab yuure*)<sup>15</sup> de Naaba Kurita. Franchir la porte occidentale en cette circonstance, ce serait reproduire l'acte qui, le jour du sacre, marque l'entrée en fonction du *rima*. Des captifs royaux, armés de leurs gourdins, protègent l'issue de l'ouest; sous la surveillance de quelques autres captifs, le *kurita* franchit la porte orientale et quitte la résidence royale en se dirigeant vers l'est; il est conduit jusqu'au village où il sera assigné à résidence pendant toute la durée du nouveau règne: le *kurita* ne doit pas rencon-

---

<sup>15</sup> Lors de la cérémonie d'intronisation, tout nouveau chef, y compris le roi, énonce trois devises parmi lesquelles les tambourinaires royaux présents choisissent une devise principale dont est extrait un mot embrayeur qui, précédé du terme naaba, devient le nom individuel de fonction de l'intéressé; chacune des devises comme le mot embrayeur de la devise principale est un zab(re) yuure, "nom de guerre".

trer le successeur de son père. Au cours du voyage qui le mène du palais à son lieu d'exil, le *kurita* est censé pouvoir s'emparer de ce que bon lui semble, mais les captifs royaux qui l'accompagnent veillent à ce que ce droit de prédation ne soit exercé qu'avec parcimonie. Ce qui retient notre attention ici, c'est l'insistance de tous les informateurs sur ce double aspect de l'éphémère rôle du *kurita*, dont il n'y a d'ailleurs rien d'autre à dire, car, une fois qu'il est installé dans son village, on ne doit plus en entendre parler.

Le *kurita* est parti du centre du royaume - la résidence royale - pour aller vers l'est: ce voyage sans retour est à l'évidence une oblitération définitive. Le *kurita* ne se manifeste qu'en "prenant", mais de manière dérisoire, tandis que la *naapoko* "reçoit", et d'autant plus exclusivement que son pouvoir est effectif et qu'il suscite crainte et respect parce qu'il est réputé être exercé avec autorité et sagesse. La *naapoko* est du côté du *naam*, avec un marquage fort qui inverse le marquage faible du *naam* du roi-*naaba* défunt de la première semaine, tandis que le *kurita* est du côté du *panga*, avec un marquage faible qui inverse le marquage fort de la violence des *pâsdemba* de cette même première semaine. La seconde partie de la période de jonction entre les deux règnes est marquée par une inversion de ce qui prévalait au cours de la première partie: on a toujours un déséquilibre entre le pouvoir et la force, mais c'est désormais le pouvoir qui l'emporte sur la force.

La mise en parallèle des faits relatifs à la *naapoko* et au *kurita* ne se justifie pas seulement par la coïncidence dans le temps et dans l'espace de l'émergence de ces deux figures; elle s'impose en outre par le fait qu'autrefois le *kurita* était le fils aîné du roi défunt - ce qui doit être mis en rapport avec l'ensemble des déterminations négatives qui, de manière générale, pèsent sur le fils aîné -, de sorte que la paire *naapoko-kurita* était une paire fille aînée-fils aîné, dont le premier terme est toujours marqué positivement et le second négativement. Cette articulation fille aînée (*naa(ba) bi(iga) pu(go) kasenga*) - fils aîné (*naa(ba) bi(iga) kasenga*) est d'autant plus fascinante que ces deux personnages jouent ensemble, dans la première

des deux semaines que nous considérons, les rôles de metteurs en oeuvre des funérailles royales, particulièrement pour ce qui concerne leurs phases "privées", celle de l'inhumation notamment. Le roi-*rîma* est en position de "père" par rapport à la *napooko* et au *kurita*; en lui, le *naam* et le *panga* sont totalisés sous la forme du *rînaam*; le roi n'acquiert pleinement sa souveraineté qu'au terme d'un parcours, qui s'ouvre sur un départ vers l'ouest. Ce qui vient d'être dit peut être résumé par le tableau suivant:

<i>rîma</i>	<i>naapoko</i>	<i>kurita</i>
<i>père</i>	<i>filie aînée</i>	<i>(fils aîné)</i>
<i>rînaam</i>	<i>naam</i>	<i>panga</i>
<i>mobilité</i>	<i>immobilité</i>	<i>mobilité</i>
<i>ouest</i>	<i>centre</i>	<i>est</i>

Au moment où il **entreprend de faire le *rîngu***, le roi part du centre du royaume et se dirige vers l'ouest, le terme extrême de son voyage étant l'ancienne résidence de Naaba Yaadga, où se déroule le sacre. A son départ, le roi n'est pas encore *pangsoba*, à son arrivée dans la localité du sacre, il l'est devenu ou est en situation de le devenir. La pauvre épopée du *kurita* nous indique que la "force" est susceptible d'être affectée par un processus de déperdition, ce qui signifie qu'à l'inverse son acquisition peut relever d'un processus cumulatif. Nous faisons l'hypothèse que l'itinérance du "pouvoir" vers l'ouest produit de la "force", tandis que son itinérance vers l'est la réduit à rien. A la fin d'un règne de *rîma*, au centre du royaume, la configuration *naam-panga-rînaam* serait soumise à une double procédure de déconstruction: la première séparerait le *rînaam* des deux autres déterminations, la seconde opérerait une disjonction entre le pouvoir et la force, dont l'effet est l'oblitération du pouvoir royal résiduel. On a les deux séries d'événements successives (début, fin de règne) suivantes:

(1) *naam*  $\wedge$  *panga* (0  $\rightarrow$  1)  $\rightarrow$  *rînaam*

(2) *naam*  $\vee$  *panga* (1  $\rightarrow$  0)  $\rightarrow$  *rînaam*<sup>(-1)</sup>.

Ce résultat, qui n'est évidemment consistant qu'avec nos hypothèses de départ, et donc ne correspond qu'à un énoncé analytique,



introduit la notion d'une intangibilité du *naam*, qui aurait pour caractère fondamental de demeurer toujours identique à lui-même.

Revenons au voyage du *kurita*. Les captifs royaux qui l'ont accompagné le laissent dans son village et partent avec le *tulubere weefo*, qu'ils conduisent à Tangazugu, là où a eu lieu le sacre, pour l'y mettre à mort. Ce cheval, qui est "intrônisé" au cours du *ringu*, doit son nom à l'ornement de chanfrein en cuivre (*tulubere*) qu'il porte lorsque le roi le monte; c'est un étalon (*wee(fo) d raogo*, "cheval mâle"), animal emblématique des Moose, dont la devise patronymique (*sondre*) a pour embrayeur ce même mot *wedraogo*, qui rappelle le "nom de guerre" du premier des chefs moose, Naaba Wedraogo. Le *tulubere weefo* ne fait pas de saillies; cette relation négative à l'engendrement n'est pas étrangère à la fonction royale: avant d'accéder au rang de *rima*, le roi, au cours de la dernière étape du *ringu* avant le sacre, passe avec celle de ses épouses héritées de son prédécesseur qui va devenir sa principale épouse coutumière sous le nom de *rim(a) poko*, "roi-femme", une nuit dont il est de très mauvais présage pour le règne qu'une grossesse s'ensuive, le *rima* et la *rimpoko* ne devant plus par la suite entretenir de relations sexuelles<sup>16</sup>. Le *tulubere weefo* a une aire de

---

<sup>16</sup> La *rimpoko* est une épouse en âge de procréer héritée du précédent roi, à laquelle sont assignées d'importantes tâches coutumières, de sorte qu'elle joue le rôle d'une sorte de "reine" officielle, en général sans grande influence sur les affaires du palais, dont est principalement en charge la "reine" officieuse ou *rumde*. La *rimpoko* est la gardienne des seuils du palais et du "sanctuaire des ancêtres" (*kiims(e) roogo*) personnel du roi; elle est considérée comme la "mère" des trois porteurs des regalia, qui portent les noms de ceux-ci: Wubri, Tiido, Gango; c'est elle qui prépare la bière cérémonielle du roi, qu'elle consomme avec lui, à l'exclusion de tout autre personne; elle fait l'objet d'une salutation distincte de celles qu'on adresse aux autres épouses royales, *rumde* comprise; ses prérogatives concernent notamment l'accueil au palais des dignitaires de la terre. Du très complexe ensemble de faits relatifs à la *rimpoko*, nous n'avons principalement retenu jusqu'à présent que l'articulation entre la nuit "stérile" du *ringu* passée avec le roi, la conception d'un roi sans descendance, donc protégé de tout risque de déperdition de "force", et la "stérilité" imposée au *tulubere weefo*. Il nous est apparu que la "paire" *rima-rimpoko* n'était pas un couple mari-femme, mais manifestait la co-présence au palais d'un principe masculin et d'un principe féminin du *rinaam*, interprétable dans les termes d'une relation frère-soeur. Dans une correspondance riche en remarques stimulantes faites à la suite de la lecture d'une première version de cet article, Luc de Heusch note que l'unique union du futur *rima* et de la future *rimpoko* (le sacre intervient à l'étape suivante du *ringu*) évoque tout autant une relation fils-mère qu'une relation frère-soeur, l'une comme l'autre pouvant être marquée par une phase

stabulation abritée qui lui est réservée au palais; il est soigné par des palefreniers particuliers; le roi seul le monte, en certaines grandes occasions. Le roi et son premier cheval sont les seuls "mâles" à vivre dans le palais, dont les autres habitants sont des femmes, des jeunes filles, des garçons non circoncis, des animaux femelles ou castrés. Tout indique que le *tulubere weefo* est non pas une doublure du roi - comme la *naapoko* ou le *kurita* -, mais son double en tant que *rima*. La mise à mort du *tulubere weefo* à Tangazugu parachève "l'anti"-*ringu* dont le moment initial a correspondu à la double nomination de la *naapoko* et du *kurita*. Si le *tulubere weefo* est un double du roi et si on le tue, alors on tue le roi, ce que rappelle l'unité de lieu de ces deux manifestations: l'intronisation du nouveau *rima*, la mise à mort ignominieuse de son double, dans un univers où la notion de mise à mort rituelle des chefs au terme d'un temps déterminé de commandement est véhiculée par les représentations, à défaut d'être attestée dans les institutions.

---

incestueuse qui ne doit pas laisser de trace sous la forme d'une naissance qui s'ensuivrait. Si l'hypothèse d'une relation frère-soeur est à coup sûr mal établie, celle d'une relation fils-mère paraît plus difficile encore à valider: 1) la *rimpoko* est bien une "mère", mais pour les trois porteurs de regalia, les *tiidnamba*, qui l'appellent bien "notre mère" (*tond(o) ma*), or on ne peut établir aucune équivalence entre le roi et les *tiidnamba*; 2) en tant que gardienne du *kiimsroogo* personnel du roi, elle participe de son ancestralité agnatique, ce qui est consistant avec un statut de soeur, mais non de mère; 3) les Moose pratiquent l'héritage des épouses des frères aînés et des "pères", dont le père géniteur, mais, dans ce dernier cas, à l'exception des "mères": mère génitrice, mère "éducatrice", éventuellement "mère" de l'adolescence, *embrayeuse* d'alliance. Le problème se complique encore du fait qu'il n'y a pas nécessairement une *rimpoko* par *rima*: une *rimpoko* demeure en place aussi longtemps qu'elle peut satisfaire aux conditions de fécondité imposées par le rituel du *ringu*: à une seule *rimpoko* peut donc correspondre plus d'un *rima* (cas d'un règne ou d'une succession de règne de courte durée). La *rimpoko* est bien une épouse héritée du précédent roi, mais celui-ci peut, comme on dit, l'avoir lui-même "trouvée dans la cour". Ce dernier fait invalide d'ailleurs à la fois les hypothèses frère-soeur et fils-mère: la *rimpoko*, qui n'est pas remplacée avant le *ringu* suivant si elle meurt en cours de règne, relèverait d'un cycle de "règnes" indépendant de celui des rois; la présence dans le palais de la *rimpoko* aurait ainsi un caractère de permanence, qui fait peut-être système avec la féminisation générale de l'enceinte royale, seulement contredite par la double présence du roi et du *tulubere weefo*. Il y a là tout un dossier à réexaminer.

Nous pouvons maintenant proposer une interprétation de ce qu'est entre autres choses le *ringu*. Durant la première partie de ce voyage, le *naaba*, qui se dirige vers l'ouest, acquiert progressivement le statut de *pangsoba*. Au jour du sacre, il y a conjonction *naam-panga* et instauration du *rinaam*, marquée par l'apparition du roi monté sur le *tulubere weefo*, alors que pendant la première partie de son voyage, le roi est apparu à pied devant les autels de la terre, puis monté sur un âne lorsqu'il a gravi la colline de Tangazugu, au sommet de laquelle se trouvent l'ancienne demeure de Naaba Yaadga et la "pierre du pouvoir". Le "pouvoir" et la "force" ont fait du roi un *rima*, et c'est la mise en relation du "pouvoir" et de la "terre" par le moyen de sacrifices faits sur les autels de la terre des "villages des ancêtres" des rois qui a produit la "force".

Résumons-nous. 1 - Le roi est inhumé dans le cimetière royal; cette inhumation concerne la personne du souverain en tant qu'elle existe indépendamment de toute détermination singulière liée à la détention du *rinaam*, du *panga* ou du *naam*; elle transforme le roi en ancêtre bienveillant à l'égard de son successeur. 2 - Par le truchement de la *naapoko*, qui représente son père en tant que roi-*naaba*, la continuité de la transmission du *naam* redevient prévalente sur la nécessaire discontinuité introduite par le règne qui vient de s'achever; on peut parler d'une résorption dans la durée, celle du temps dynastique. 3 - Par le truchement du *kurita*, c'est, comme l'indique clairement l'emphase portée sur le droit de prédation du prince, la trace du roi-*pangsoba* qui est abolie. L'expulsion du *kurita*, à l'instar de la procédure générale du bannissement, a valeur de résorption dans l'étendue, celle de l'espace du royaume. En partant du centre du royaume pour se perdre vers l'est, le *kurita* accomplit un voyage qui est symétrique et inverse de celui que le roi-*naaba*, en quête de "force", accomplit au cours de la première partie du *ringu* en partant du même centre mais en se dirigeant vers l'ouest. 4 - La mise à mort du *tulubere weefo* referme le règne sur lui-même en abolissant la présence au monde du *rima* là même où celle-ci s'était d'abord manifestée.

La relation entre *rinaam*, *panga* et *naam*, et, parallèlement, entre les figures du *rima*, du *pangsoba* et du *rima*, commence à mieux nous apparaître, et avec elle la conception mooga de la double valence du *rima*, à laquelle renvoient la dualité *pangsoba-naaba* et en amont la dualité *panga-naam*. La triple détermination *rima/pangsoba/naaba* rend compte du parachèvement de la figure du souverain; le *rima* n'est pas réductible à la complémentarité *pangsoba-naaba*, il est autre chose et plus que la totalisation de ces deux figures primitives.

La structure ternaire:

*naaba/pangsoba/rima*

n'est pas sans évoquer celles, homologues entre elles, qui ont été rappelées ci-dessus.

Le *pangsoba* nous est apparu comme étant un avatar du *rima* lié à l'étendue, la *naaba* en étant un avatar lié à la durée; il y a homologie entre les relations:

*rima/pangsoba*

et

*personne/génie;*

ainsi qu'entre les relations:

*rima/naaba*

et

*homme/ancêtre.*

Nous faisons l'hypothèse que la configuration:

*rima/pangsoba/naaba*

relève du même encodage général que nos autres triades, ce qui constitue, entre autres, le roi pleinement roi - le *rima* -, comme une "expansion" remarquable de la personne humaine en cause, en ce que l'étendue concernée est l'espace fermé du royaume et la durée, celle de l'ancestralité dynastique. Il existerait ainsi un rapport général à la fois homologique et homothétique entre les personnes ordinaires et

la personne royale, le propre de la personne ordinaire étant que les déterminations à travers lesquelles elle se constitue relèvent de catégories abstraites (quels que soient les référents "réels" auxquels celles-ci renvoient ici et maintenant pour telle personne dûment identifiée), tandis que la personne royale relèverait de déterminations d'ordre territorial et historique, dûment "traitées" par les rituels de souveraineté pour être bonnes à penser symboliquement, non seulement par les détenteurs du pouvoir, mais aussi par ceux -les autochtones- auxquels ce pouvoir s'est imposé, précisément par la force. Le roi serait, dans le royaume, le seul personnage à disposer de deux personnalités entre lesquelles nous pouvons établir une relation d'homologie: sa personne ordinaire et sa "personne" royale. Nous avons rappelé ci-dessus la place cruciale que nous assignons à la triade: *identité/étendue/durée*, qui rend compte du statut ontologique de l'être humain; cette double relation peut s'écrire ainsi:

(1) *personne/étendue/durée*;

Si nous considérons la personne remarquable qu'est le roi et les avatars des paramètres qui en définissent l'existence, on a, homologue de la précédente, la double relation:

(2) *roi/étendue du royaume/durée de la dynastie*.

Ce qui précède conduit à reconsidérer l'articulation entre le pouvoir et ses deux instances de légitimation, dont rend compte l'écriture:

*pouvoir/autochtonie/ancestralité*.

Nous avons initialement fait de cette double relation un produit de déconstruction de la notion de pouvoir-*naam*; voici maintenant que le pouvoir-*naam* nous apparaît comme étant lui-même l'un des éléments de déconstruction de la notion de pouvoir-*rinaam*, ce que nous exprimons en donnant à la double relation:

*rima/pangsoba/naaba* (cf. ci-dessus)

l'équivalent:

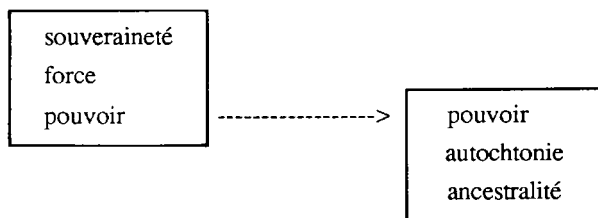
*rinaam/panga/naam*.

D'où cette nouvelle hypothèse: le *naam* a pour déterminants généraux l'autochtonie et l'ancestralité, le *panga* (force) et le *naam* (pouvoir) étant au *rinaam* (souveraineté) ce que l'autochtonie et l'ancestralité sont au *naam* (pouvoir). On a une itération qui peut être développée ainsi:

(1) *ancestralité/autochtonie/pouvoir*

(2) *pouvoir/force/souveraineté*

ce qui peut s'écrire de la manière suivante, qui permet de mieux mettre en évidence l'existence de deux paliers de "pouvoir":



Pour ce qui concerne la construction de la souveraineté, le *ringu* équivaut à une intrusion de la "force" dans la sphère du "pouvoir". En d'autres termes, la relation du *panga* à l'étendue permet d'envisager le sacre du *rima* comme une véritable naissance, l'émergence de la "force", née du monde des génies, valant individuation: où nous retrouvons le théorie mooga de l'élaboration de la personne par intervention des génies comme opération de partition du flux de substance ancestrale. A la mort du *rima*, ce qu'il y a de génie en lui est expulsé sous la forme du *kurita*. Le contenu rituel des manifestations du *ringu* avant le moment du sacre conduit à considérer que l'émergence de la force n'est possible que par la médiation de la "terre". Nous sommes là dans le champ de l'autochtonie; la "force" naît de sacrifices faits sur les autels de la terre des anciennes résidences royales. Est-ce à dire que ces autels sont producteurs de cette "force" que le *rima* va capter? On constatera en tout cas que la relation institutionnelle à la force et à la terre est exprimée par le même verbe, *so*, dont est dérivé le substantif *soba*, présent à la fois dans *teng soba*

et dans *pang soba*<sup>17</sup>: l'ordre des *sobnamba* (plur. de *soba*) et celui des *nanamba* (plur. de *naaba*) s'opposent comme, par ailleurs, l'instance de l'autochtonie et celle de l'ancestralité, à partir desquelles se constitue toute personne: celle du roi, radicalement autre, et celle de n'importe qui<sup>18</sup>.

Michel Izard

Laboratoire d'Anthropologie sociale

---

<sup>17</sup> A *teng soba*, maître de la terre, et *pang soba*, maître de la force, il faut ajouter, pour ce qui concerne la titulature fondée sur la substantivation de *so* en *soba*, *tâ soba*, maître de la guerre: l'ensemble de la sémantique de *so*, l'action, *soba*, l'agent, et *solem*, l'objet, reste dans une large mesure à analyser.

<sup>18</sup> L'opposition *naaba/soba* est à mettre en rapport avec une opposition entre ce sur quoi s'exerce le pouvoir, à savoir les hommes ou le monde humain, et ce qui relève du type d'intervention que rend le verbe *so*, ainsi, on l'a vu: la terre, la force et la guerre. Il est possible, à cet égard, que traduire *so* par "avoir la maîtrise (de)" puisse prêter à confusion: avoir la maîtrise (de) n'est pas "commander (à)", c'est disposer des moyens d'un contrôle de la manifestation de forces que l'homme, précisément, ne maîtrise pas. On est conduit à faire l'hypothèse - la valider est une autre affaire - que ce que nous appelons la "terre" - à laquelle sont associés des phénomènes tels que le vent, la pluie, la foudre, etc. - a un statut voisin de la "nature", ce qui, par delà le dualisme "divin" Wende-Tenga, pose le problème de ce qu'est en vérité le monothéisme mooga. Au contraire d'une "maîtrise" de la nature, au sens, par exemple, hégélien du terme, qui serait une domination de l'homme sur la nature, on aurait un rapport de domination de la nature sur l'homme; la nature pouvant se manifester comme favorable ou défavorable, dangereuse ou bienveillante, l'homme disposerait des moyens (essentiellement rituels) d'infléchir les effets de cette domination dans un sens bénéfique, sous réserve que cette adéquation des manifestations de la nature aux visées humaines ait pour contrepartie une mise en conformité de l'activité humaine à l'éthécité qui justifie la demande faite à la nature, ou l'exigence à laquelle elle est soumise.

**Références**

Izard M.,

1983 "Engrammes du pouvoir. L'autochtonie et l'ancestralité", *Le Temps de la réflexion* IV, 299-323.

1985 *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge, Cambridge University Press/ Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

1986 "L'étendue, la durée" *L'Homme* 97-98, *L'anthropologie, état des lieux*, 225-237, repris in *L'Homme. Anthropologie: état des lieux*, Paris, Navarin/Le Livre de Poche (Le Livre de Poche, 4046/Biblio-Essais, VII): 249-262.